

# 『神祇講式』の流布と展開

星 優 也

## 1 はじめに

本稿は、鎌倉後期から江戸期における『神祇講式』の流布と展開について、式文の引用と儀礼の側から考察するものである。

『神祇講式』とは、その書名が示す通り「神祇」の「講式」である。講式とは、經典を講読・論義する「講經法會」の儀式次第である。その特徴としては、主に「惣礼」「三礼」「表白」「神分」「六種廻向」と続く法会の手順を記した式次第と、法会で実際に読まれる「式文」「伽陀」が両方記されている点にある<sup>(1)</sup>。

講式については、筑土鈴寛、山田昭全、ニールス・グウルベルクを始めとする中世文学、仏教文学による研究蓄積<sup>(2)</sup>があり、近年も思想史の側から松田淳一により、〈儀礼テキスト〉として講式が捉え直されている<sup>(3)</sup>。

これらの成果を踏まえると、講式は伝源信作『二十五三昧式』から簡易な法会次第としての講式が成立し、以降、永観作『往生講式』、真源作『順次往生講式』などが、平安浄土教の展開とともに作成された。院政期では、『往生講式』に基づく「阿弥陀講」が貴族社会で修されるとともに、高野山では覚鑊によつて『不動講式』、『愛染王講式』、『大黒天講式』など、明王や天部の講式が作成され、鎌倉期には貞慶や明恵により、『弥勒講式』、『地藏講式』、『舍利講式』など、それぞれ弥勒信仰、地藏信仰、釈迦信仰の展開を背景に、講式における〈本尊〉の対象が

拡大していったことが窺える。

平安末期から鎌倉期における講式の大きな変化として、神々の講式が作成されたことがあげられる。早いものでは、平安末期とされる『熱田明神講式』があり、『春日権現講式』、『別願講式』といった春日信仰の講式や、『住吉高貴講式』、『八幡講式』、『天神講式』など、住吉信仰、八幡信仰、北野天神信仰に基づく講式が、鎌倉期以降作成されている。本地垂迹信仰が背景にあることは言うまでもない。<sup>⑤</sup>

平安浄土教に始まり、天部・明王・諸菩薩・舍利、さらには神祇に至るまで〈本尊〉の対象を拡大した講式は、鎌倉期以降も展開を遂げてゆくことになる。文学研究により開拓された、山田昭全が言うところの「講式」という「沃野」<sup>⑥</sup>は、中世の宗教文化を明らかにする上で欠かせない資料群であるといえよう。では、本稿で取り上げる『神祇講式』は、どのような特徴があるのだろうか。大きく分けて二点特徴がある。

『神祇講式』は、先にあげた神々の講式に含まれることは確かであるが、これら神々の講式が、熱田、春日、住吉、八幡、北野天神といった個別の神々を〈本尊〉とするのに対し、『神祇講式』は「神祇」という存在そのものが供養の対象である点に特徴がある。

もう一点は、諸本の数である。後述するように、『神祇講式』は鎌倉期から近代以降にまで含めて膨大な諸写本が作られ、全国各地に残されている。この二点は、本稿において重要な意味を持つことになるのである。

さて、これまでの『神祇講式』研究を整理してみよう。早い段階で『神祇講式』に注目したのは、一九六〇年代の宮家準である。宮家は、修驗道研究の側から、元禄四年（一六九一）行存によって撰述された神祭次第書『修驗道諸神勧請通用』に注目し、そこで読まれる『神祇講式』を関連させて位置づけることで、修驗道における神祭のコスモロジーを明らかにした。<sup>⑦</sup>『神祇講式』に記述される神々すべてを、修驗道の信仰世界へと回収する点は再考せねばならないが、宮家によって『神祇講式』は修驗道資料として注目され、宮家が編纂した『修驗道辞典』（東

京堂書店、一九八三）においても「神祇講式」の項（執筆・由谷裕哉）が立てられ、室町期に成立した修験道書として位置づけられた。

しかし、二〇〇一年の岡田莊司による研究は、『神祇講式』の位置づけを変える画期となった。岡田により翻刻紹介された醍醐寺三宝院蔵『神祇講私記<sup>マ</sup>』は、鎌倉後期の弘安九年（一二八六）に書写された奥書を持つもので、同じく鎌倉末期のものとする真福寺大須文庫本、宮内庁書陵部伏見宮本が紹介されることで、『神祇講式』の成立が鎌倉後期に遡ることが明らかにされた。<sup>8)</sup>

また佐藤眞人は、『神祇講式』が『中臣祓訓解』（鎌倉前期）、『天地麗気記』（鎌倉後期）といった初期両部神道書や、無住による仏教説話集『沙石集』巻一「太神宮御事」における第六天魔王説との関わりを指摘した。<sup>9)</sup> 岡田と佐藤により、室町期成立の修験道書とされた『神祇講式』は、鎌倉期成立の中世神道書として位置づけが改められたのである。

そればかりではなく、岡田と佐藤によつて、『神祇講式』の作者が解脱房貞慶である可能性が指摘されたことについて、触れねばならない。『神祇講式』が貞慶作とする根拠は、西大寺本と天理図書館本の奥書に、「解脱上人」の御作とする記述である。また『神祇講式』第二段に書かれる「当社権現」が、「慈悲万行之名称」とすることから、「慈悲万行菩薩」を自称したとする春日大明神と関連させ、熱烈な春日信仰を持っていた貞慶の作であるとし、貞慶作とされる春日信仰の諸資料との比較検討から、貞慶作の可能性が示された。

ところが後述するように、現存する『神祇講式』の諸写本で、貞慶が活躍した鎌倉前期に遡るものではなく、最古写本は先述した弘安九年（一二八六）である。なお、その奥書によれば、それ以前に文永五年（一二六八）のものが存在したことが確認出来るが、文永・弘安期より以前に遡ることは、現段階では難しいといえよう。

以上のことから、研究史上では、室町期成立の修験道書から、鎌倉期成立の中世神道書へと位置づけが改められ

たことで、その成立期と作者に焦点が当てられた。しかし一方で、一部諸本の奥書に見える「解脱上人」作を、貞慶仮託の可能性を議論しないまま実体視しているのが現状なのである。

本稿は、以下の構成で『神祇講式』の流布と展開を論じる。まず第一章では、『神祇講式』の基本情報と構成、および確認できる現存諸本についてまとめる。そのうえで第二章では、『神祇講式』が引用されることに注目し、新たなテキストの創造について考察する。第三章では、儀礼のなかで『神祇講式』がいかに読まれて来たのかを追い、講經法会から神前法案、そして神楽の祭文への展開を描く。

『神祇講式』はいかに読まれてきたのか。その受容史を言説と儀礼の視点から見ることで、中世神道書の地域的展開と信仰の創造を明らかに出来るだろう。本稿ではその歴史叙述を、中世神話（中世日本紀）論を踏まえた、『神祇講式』の変貌という視点<sup>(10)</sup>から描く。

このことは、『神祇講式』研究を一步進めることのみならず、これまでほとんど検討されることがなかった中世神道と近世修験道の関係を、『神祇講式』の側から明らかに出来る道が開けよう。さらに、中世神仏信仰を有する『神祇講式』がいかに読まれたかを考察することで、『神祇講式』が創り出す中世神仏信仰の近世的展開を論ずることが可能となろう。

以上の問題意識と方法に基づき、〈変貌〉する『神祇講式』の世界へと分け入ることとする。まずはそもそも『神祇講式』とはいかなるテキストであるのかを整理しよう。

## 第一章 『神祇講式』をめぐる

### 一、『神祇講式』について

『神祇講式』の構成は、基本的に次のようになっている。

- ① 惣礼…導師と職衆が入堂し、「惣礼伽陀」を唱えて本尊に敬礼する。
- ② 三礼…導師が柄香炉を取り、三宝に帰依する。
- ③ 表白…導師が啓白文から式文を読み、職衆が伽陀を唱える。
- ④ 神分…法味である『般若心経』一巻を読誦する。
- ⑤ 六種廻向…六種の供物を供え、廻向文を読み上げる。

おおよそ①から⑤の手順で法会が執り行われる。この構成自体は、『二十五三昧式』を始めとする、講式に多く当てはまり、紛れもない「仏教儀礼」であることが分かる。『神祇講式』③の表白は、啓白文から始まり、式文の段落が三段に分かれた「三段式」の構成である。簡単に③表白の内容をまとめよう。

### 啓白文

惣礼、三礼が終わると、法会の趣旨や目的を述べる「啓白文」が導師によって読誦される。まず、道場にイザナギ、イザナミ、アマテラス、アメノコヤネから、梵天、帝釈天、龍神、天部神、護法善神に至るまで勧請する。

そして「西天」における釈迦の救済に漏れた「東土」の衆生である我々が神（神冥）によって救われている現実を解き明かし、その由来が、この国が銚の滴から出来た時から大海の底にある「大日如来印文」と、それに障碍を為そうとする「第六天魔王」、さらに魔王から「神璽」を天照太神が請い受けた「天地開闢」に求められ、ここで神は一見仏教とは異なる儀式をするが、実は仏法を護る「神兵」なのだとする。さらに、この世界の森羅万象は、すべて仏教的な本質が隠されていることが明かされ、神社への参拝と神々への報賽が、実は仏道修行なのであると説かれる。

### 第一段「讀諸神本地」

神は「往古の如来、深位の大土」であるとし、衆生を救済するために垂迹したとする。そしてかつて行教と仲算がそれぞれ「宇佐之宮」と「那智滝」で阿弥陀三尊と千手観音を感得した故事を引くことで、「諸社瑞籬者、則嚴淨仏土也」とし、神社が実は浄土であるとする。さらに「或経曰」として「諸仏之所居者皆是浄土」であることを示し、「海底印文」がそれを根拠づけているとする。したがって「社壇」への参拝が穢土から浄土へ向かう初門であり、神への祭祀行為が功德を積むことにつながると説く。

### 第二段「述垂迹利益」

神は「神通力」を発揮して救済をなしていると説く。したがって「神国」とは神が興した国であり、その衆生は神が救済すべき衆生であるとする。天神と地祇の契約で王臣の関係が安定し、法も護られているという。そして空海と丹生明神、最澄と日吉山王、また熊野権現や蔵王権現の故事を引くことで、神がいかに仏法をこの国で護っているかを述べたあと、具体的な神の姿を述べ、「当社権現」は「慈悲万行之名称」「朝家無双之靈神」であると解

き明かす。

### 第三段「廻向発願」

最初に仏法僧の三宝から始まり、「天神七代、地神五代」、二十二社を始めとする天神地祇、関東の鎮守そして「当社権現」、さらに梵天、帝釈天以下の天部神から荒神。次に北斗七星から冥道諸神、護法善神、龍神に至って「奉獻」し、そこで積んだ功德を三国伝灯の大師を始め「七世父母」、「貴賤靈」に至るまで「廻向」する。そのうえで「仏法擁護」、「衆生利益」、「金輪聖主宝祚延長」、「文武百寮榮運」を「発願」する。

以上が、『神祇講式』の大略である。すでに指摘されているように、啓白文の「大日如来印文」と「第六天魔王」の起源叙述は、無住『沙石集』巻一「太神宮御事」などで知られる「第六天魔王神話」<sup>(11)</sup>であり、第一段の神社を浄土とする説も、熊野や叡山、春日で展開された「社壇浄土」(社頭浄土)説に他ならない。<sup>(12)</sup>

第二段にみえる「神国」も、神が興し、神によつて救済される「神国」という認識が展開されている。さらにいえば、天神と地祇による王臣の安定などは、天照大神と春日大明神による「二神約諸神話」<sup>(13)</sup>を彷彿とさせる。

以上を見ても、鎌倉期以降の神祇信仰や中世神道説が盛り込まれた講式であることが理解出来るよう。さて、先述したように、『神祇講式』は膨大な写本が残されている。現存諸本についてみてみよう。

### 二、『神祇講式』諸本略年表

ここでは、現在分かっている『神祇講式』の諸写本について、『国書総目録』<sup>(14)</sup>、『高野山講式集』<sup>(15)</sup>、「講式データベース」<sup>(16)</sup>、岡田論文及び、自身の調査に基づき、極力奥書の書写年代順に並べたものである。

【鎌倉期写本】

弘安九年（一二八六）

神祇講私記

醍醐寺三宝院

権長吏法眼睛珍

卷子本

鎌倉後期

神祇講私記

伏見宮文庫

卷子本、後欠、

鎌倉後期

神祇講私記

真福寺大須文庫

卷子本、残欠

【室町期写本】

応永二十一年（二四一四）

神祇式

温泉寺（城崎）

綴本

応永二十九年（二四二二）

神祇講式

醍醐寺

地藏講式と合冊

応永三十一年（二四二四）

神祇講式

神宮文庫

春瑜『日本書紀私見聞』引用

文明十九年（二四八七）

神祇講式

高野山大学

卷子本、金剛三昧院旧蔵

延徳二年（二四九〇）

神祇講式

高野山大学

卷子本、金剛三昧院旧蔵

永正一二年（二五一五）

神祇講私記

天理大学吉田文庫

卷子本前欠 笠置解脫上人

享祿四年（一五三一）

神祇講式

高野山大学

綴本 金剛三昧院旧蔵

天文十一年（二五四二）

神祇講式

天理大学吉田文庫

卷子本 命祿三年 證海

永祿十三年（二五七〇）

神祇講式

高野山大学

綴本 於備前国天神書之

天正一八年（二五九〇）

神祇講式

内野連蔵（静岡）

綴本 カタカナ本

室町期

神祇講式

高野山桜池院

一帖

室町期

神祇講式

茶臼・成簀堂文庫

一帖

【織豊政権期】

文祿五年（一五九六）

神祇講之式

天理大学

一帖 宥栄 慶長元年



慶長一三年（二六〇八） 神祇講式  
慶長一五年（二六一〇） 神祇講式

東北大学 卷子本  
常明寺 卷子本

【江戸期】

近世初期 神祇講式

鈴鹿三七旧蔵本 古活字版

近世前期 神祇講私記

西大寺 卷子本 解脱上人

貞享五年（二六八八） 神祇講式

高野山大学 卷子本 金剛三昧院 行教

元禄三年（二六九〇） 神祇講式

魚山叢書舌之筥 綴本

元禄一三年（二七〇〇） 神祇講式

魚山叢書意之筥 綴本

享保一一年（二七二六） 神祇講式

高野山大学 現存せず。天保十年底本

享保二〇年（二七三五） 神祇講式

長谷寺 現存せず。文政三年底本

元文二年（二七三七） 神祇講式

税所家旧蔵 綴本『神舞一庭之事』所収

延享三年（二七四六） 神祇講

金沢文庫 卷子本

延享四年（二七四七） 神祇講式

高野山真別処 一帖

延享五年（二七四八） 神祇講

金沢文庫 卷子本

寛政四年（二七九二） 神祇講式

醍醐寺

文政元年（二八一八） 神祇講式

高野山大学 卷子本 金剛三昧院旧蔵

文政三年（二八二〇） 神祇講式

長谷寺 卷子本 神道大系本

神祇講式

上野学園大学 一帖

天保二年（一八三一） 神祇講式

実蔵坊真如蔵 一冊 慈航

天保一〇年（一八三九）	神祇講式	高野山大学	卷子本
嘉永六年（一八五三）	神祇講式	大谷大学	一蓮院雜錄所収
安政七年（一八六〇）	神祇講式	花祭会館	折本
江戸期	神祇講式	大谷大学	翰林拾葉一一
江戸期	神祇講式	東大史料編纂所	島津家文書 折本
江戸期	神祇講式	尾林克時蔵	折本か
江戸期	神祇講式	高野山竜光院	一冊
江戸期	神祇講式	三千院円融	一冊
江戸期	神祇講式	高野山安養院	卷子本
江戸後期	神祇講式	上田市立図書館	花月文庫
【明治以降】			
幕末—明治	神祇講式	東大史料編纂所	保阪潤二旧蔵
幕末—明治	神祇講式	京都大学	一帖 島田文庫
昭和期	神祇講式	石川県立図書館	川口文庫 吉田書院 刊本
昭和四七年（一九七二）	神祇講式	私蔵	藤井佐兵衛 服部如實 折本

以上のように、室町期以降書写活動が展開し、膨大な写本が近世、とくに高野山に残ることが分かる。さらに新しいものでは昭和四七年（一九七二）に刊行されている。これは数多くある神々の講式のなかでも特異な例といえ、近世期に至って使用された中世神道書出身のテキストは、他に見出だしたい。

しかし本稿の目的は、『神祇講式』の書誌的考察に留まらない。いかに流布し、読まれて行つたのか、その実践性を問うものである。実際どの様に扱われたのかを明らかにせねば、『神祇講式』の宗教性を理解することが出来ないのである。

『神祇講式』はいかに読まれたのか。次章からは引用と実践が開く『神祇講式』の歴史へ分け入ろう。

## 第二章 『神祇講式』の引用とテキストの創造

### 一、引用される『神祇講式』

これまでの研究では、『神祇講式』の成立と作者が問題とされて来た。その結果共有されている見解が、鎌倉初期に解脱房貞慶によつて作成された貞慶作者説である。なお、岡田莊司は、元久年間（一二〇四～〇六）の成立とし、佐藤真人はさらに遡つて、建久年間（一一九〇～九九）であるとしている。

両者が有力な根拠としたのが、西大寺蔵『神祇講式』と、天理図書館吉田文庫蔵『神祇講私記』の奥書である。該当箇所を両論文から引用しよう。まず吉田文庫本では、

右此式者南都興福寺学侶解脱上人之御作也

但後笠置寺上人

于時永正十二年乙亥八月十五日□□□□

繼願□之

永正十五年

□□

と記述されている。たしかに「南都興福寺学侶」である「解脱上人」（貞慶）が作成したことになっているが、奥書は「永正十二年」（二五一五）の八月十五日、さらに三年後の「永正十五年」（二五一八）とあり、永正年間に書かれたものである。

もう一つ西大寺本を見てみよう。

右此式者笠置寺解脱上人貞慶之製作也

始興福寺住居之時爲「春日大明神法楽」有「製作」云々

書写された正確な年代こそ不明であるが、江戸初期のものとされている。吉田文庫本同様に、「笠置寺」の「解脱上人貞慶」が作成したとするが、興味深いことに西大寺所蔵本では、「興福寺住居」の頃、「春日大明神法楽」のために作ったという伝承が追加されている。貞慶が熱烈な春日信仰を持っていたことは、竹居明男の詳細な研究が示す通りである。<sup>16)</sup>

ところが、貞慶が『神祇講式』の奥書に登場するのは、永正年間の吉田文庫本が現段階では最も古く、実は貞慶が活躍した時代に遡る『神祇講式』は見つかっていない。岡田が紹介した醍醐寺三宝院本の奥書においても、次の通りである。

私云、以<sub>三</sub>所次、講<sub>三</sub>此式、所<sub>レ</sub>禱<sub>三</sub>天下静謐、国土安穩<sub>二</sub>也、次<sub>レ</sub>祈<sub>三</sub>方々諸壇越<sub>二</sub>者也、

弘安九年正月三日 権長吏法眼晴珎（花押）

鎌倉期に遡る写本に貞慶は存在しない。「私云」という形で奥書を注釈した「権長吏法眼晴玠」によれば、『神祇講式』が読まれる法会は、「天下静謐」と「国土安穩」を祈る、極めて公的な法会であつたことが窺える。しかし注目すべきは「次」として、「方々諸壇越」を祈るとあり、「天下」「国土」という公的な性格とともに、「方々」「諸壇越」という個別の祈願も、鎌倉後期段階では開かれていたことが分かる。どうやら弘安九年段階においても、『神祇講式』は公的なものに限定されない、汎用性の強いテキストとして認識されていたようである。

では、『神祇講式』が貞慶と結びつくのはいつなのだろうか。それは、『神祇講式』が最も古く引用されたと考えられるテキストの記述に痕跡が見られる。それは醍醐寺本『聖徳太子伝記』である。

長祿四年（一四六〇）に書写された醍醐寺本『聖徳太子伝記』（以下、醍醐寺本太子伝）は、中世に展開した聖徳太子の伝記「中世太子伝」の一つで、鎌倉後期の文保年間（一一三一七―一九）に成立したとされるため「文保太子伝」で知られている。<sup>(18)</sup>

醍醐寺本太子伝は、今堀太逸による先駆的な研究が示すように、数ある「中世太子伝」の中でも、神祇信仰に記述が濃厚である。今堀も注目した「太子三十一歳御時」と題する段は、厳島の縁起を解き明かす個所であるが、そこに興味深い一文がある。

實ニ吾朝ハ依ニ神冥有縁之砌<sup>ニ</sup>往古ノ如來、久成ノ薩埵多ク和光同塵シ玉ヘリ、悲花經云、

我滅度後 於末法中 現大明神 広度衆生、<sup>上、已</sup>

斯文ノ意ハ、釋尊在世ノ一切菩薩賢聖等ハ於テ末世ノ中ニ必ス可<sup>レ</sup>現<sup>ル</sup>神明也、爰解脱上人ノ筆ニ云ク、弟子等如來在世ノ昔ハ雖<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>纓<sup>ニ</sup>一代八万之教綱、神冥濟度ノ今ハ幸ニ得<sup>レ</sup>結<sup>ニ</sup>八相成道之來縁、此是諸佛善根巧之所<sup>レ</sup>及、此ハ是<sup>レ</sup>諸佛之所<sup>レ</sup>構也、星宿照<sup>ス</sup>闇、影泛<sup>シ</sup>信敬皈依之水、日神輝<sup>ル</sup>天ニ、消<sup>ス</sup>四州之霜、加之深ク崇<sup>ハ</sup>

生死之忘即厭離<sup>ニ</sup>生死之戒也、妙<sup>ニ</sup>悦<sup>ニ</sup>精進之詣<sup>ニ</sup>亦勤行精進之勤也、神冥無<sup>ニ</sup>于外<sup>、</sup>恭敬則在<sup>ニ</sup>於道場<sup>、</sup>云々、  
 これまで指摘されて来なかったが、傍線で示した箇所は、実は『神祇講式』の啓白文と同一である。提示すると  
 次の通りである。

弟子等如来在世昔雖不纓一代半滿之教網、神冥濟生今幸得結八相成道之來縁、此是諸仏善巧之所及也、此是諸  
 仏變化之所構也、星宿照暗、影浮信敬帰依之水、日神耀天、光銷四州十惡之霜、加之深崇生死之忌、即厭離生  
 死之戒、妙悦精進之詣、又勤行精進之勤也、神冥無于外、恭敬則顯於祭席、淨土非于遙、勤行則在於道場、

最後の「淨土非于遙」の個所を除き、『神祇講式』とほぼ同文であることが分かる。興味深いことは、この一文  
 が「解脱上人ノ筆ニ云ク」としていることである。現段階において、『神祇講式』と解脱上人（貞慶）とが結びつ  
 いた最古の表現といえよう。

先述したように、醍醐寺本太子伝は、長祿四年（一四六〇）の写本であるが、成立そのものは文保期（一二一七  
 ー一九）に遡る可能性はある。だがいずれにしても、『神祇講式』が貞慶と明確に結びつくのは、鎌倉末期の一四  
 世紀前半であり、遅くとも長祿年間（一四五七ー六〇）の一五世紀後半である。この間には、無住『沙石集』を始  
 め、『春日権現験記絵』など、「解脱上人」としての貞慶説話が展開しており、『神祇講式』の貞慶も、以上のような  
 「解脱上人信仰」の展開において貞慶作者説が構築されていたと考えられないだろうか。

これら鎌倉末期のものとされる『神祇講式』は、他に二点確認されている。一つは真福寺大須文庫本で、もう一  
 つは宮内庁書陵部伏見宮文庫本である。この次に写本が確認されるのは、応永二年（一四一四）写の『神祇式』

があり、鎌倉後期のものとは時代に開きがある。

諸本の現存状況から、この間『神祇講式』は、いかに読まれていたのかは不明である。しかし次の事例には、当時『神祇講式』がいかに扱われていたのかを窺わせる一文がある。

応永三十一年（一四一二）に伊勢で成立したとされる『日本書紀』の注釈書、春瑜本『日本書紀私見聞』<sup>19</sup>には、二か所『神祇講式』の引用が確認される。該当箇所を見てみよう。

浦安<sup>ト</sup>国者、仏法流布之所<sup>ヲ</sup>云也。爰以、式<sup>ニハ</sup>凡<sup>ニ</sup>自<sup>リ</sup>銚<sup>ノ</sup>滴<sup>シ</sup>成<sup>レ</sup>嶋<sup>、</sup>当初吾国<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>大日如来<sup>、</sup>印文。仏法流布之瑞相アリ云々。然此文書<sup>ニ</sup>入タルニ依テ神祇講式<sup>ヲ</sup>秘<sup>スル</sup>也。

ここは、冒頭に「日本」の別名について紹介し、それを注釈する個所である。ここでいう「浦安国」とは、『日本書紀』神武天皇三十一年四月条に見られるもので、春瑜はこの「浦安国」に注釈し、「仏法流布之所」であることを説明する。そこで「式ニハ」として、

式<sup>ニハ</sup>凡<sup>ニ</sup>自<sup>リ</sup>銚<sup>ノ</sup>滴<sup>シ</sup>成<sup>レ</sup>嶋<sup>、</sup>当初吾国<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>大日如来<sup>、</sup>印文。仏法流布之瑞相アリ云々。

という一文を引用している。これは間違いなく『神祇講式』の啓白文に見える次の個所、

凡<sup>ニ</sup>自<sup>リ</sup>銚<sup>ノ</sup>滴<sup>シ</sup>成<sup>レ</sup>嶋<sup>、</sup>当初吾国<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>大日如来<sup>、</sup>印文。仏法流布之瑞相也、

から引いたことは明らかである。さらに興味深いことはその続きの一文である。

然此文書入タルニ依テ神祇講式秘也。

ここである。「此文」とは、「仏法流布之瑞相」としての「大日如来ノ印文」である。「大日如来ノ印文」が書かれているので、『神祇講式』は「秘スル」ものと扱われていたことになる。どうやら、春璩が『日本書紀私見聞』を記した応永年間の頃、伊勢では『神祇講式』は春璩など一部の真言僧が知る「秘書」として扱われていたようである。『日本書紀私見聞』は、もう一つ『神祇講式』が引かれる。長いが該当箇所を引用しよう。

滄溟者大海之惣名也。当初伊弉諾尊滄溟ヲミクタシ給大日如来印文アリ。天ノサカホコヲ指下シテサクリ給。前ニサワル物更ニ无。其ホコヲ引上給其ホコノ滴一島成。ヲノコロ島云也。此始大八島乃至アマタノ国々出来。天照大神此国ノ主シテ国ノスカヲ見給海底鏤字形歴然。此仏法流布地ナルヘキ事ヲ悦テ此大日御手上島作大和国又日本国云也。日本国トハ秘説大日本国書。即大日本国云此故也。然間余州皆日本末国云也。此意也。始是国作出仏法流布給。第六天ノ魔王障碍成。依之大神々璽魔王乞テ国土シツメテ仏法流布給。今内裏神璽宝剣侍内所三種御財有也。所謂此国鏤字姿間、天神其主依大日靈貴書也。此国鏤字形事、頭鎮西向、尾奥州向。神祇講式云、凡自銚滴一島成、当初吾国○瑞相也云々。

ここは、『日本書紀』における「滄溟」の注釈記事である。これを「大海之惣名」と記述しているように、「大日如来ノ印文」がある「大海」と読み替えている。ここで展開される大日印文―第六天魔王神話も興味深いが、本稿



で注目すべきは、最後に「神祇講式云」として、「凡自<sup>リ</sup>銚滴<sup>リ</sup>島成、当初吾国<sup>ニ</sup>○瑞相也云々。」としている所である。先に確認した文と同じく、春瑜は「大日如来ノ印文」説の根拠として、『神祇講式』を引いている。

先に見た醍醐寺本太子伝では、こうした「大日如来ノ印文」説には関心を示さず、神の救済を説く一文を引いていたが、春瑜本『日本書紀私見聞』では、「大日如来ノ印文」を根拠づけるテキストとして、『神祇講式』を位置づけているのである。太子信仰と日本紀注釈という、まったく異なる読み手に受容されることで、『神祇講式』の本文が選択され、太子伝、日本紀注釈書を支えるテキストとして、『神祇講式』は変貌させられるのである。

だが、引用されるばかりではなかった。『神祇講式』は引用されることで、新たなテキスト創造に関与しているのである。『神祇講式』の変貌を追い、熱田宮へ目を向けてみよう。

## 二、『熱田講式』の形成

『熱田講式』とは、書名通り尾張国熱田宮の講式であり、南北朝期から室町期にかけて成立したとされる。『熱田講式』については、これまで久保田収<sup>(20)</sup>、阿部泰郎<sup>(21)</sup>、小林幸夫<sup>(22)</sup>が注目しており、中世熱田信仰のテキストとしてよく知られている。しかし、実は『熱田講式』と『神祇講式』が深い関わりにあることは、これまで指摘されていない<sup>(23)</sup>。以下、『熱田講式』における『神祇講式』の引用箇所を提示しよう。

まず『熱田講式』の啓白文である。

敬白、一切三宝大小神祇、而言、夫以、当大神宮者、忝為劍鏡二皇神、照天守地、而為六合主、神璽・宝剣・内侍所、是也、可思、有海底印文、為障碍之、第六天魔王欲無国土時、天照太神請於魔王、天地二開闢以来、内雖弘仏法、我等已漏彼機、外雖普神恩、不信敬何預其愛、可仰可敬也、凡、運歩於社壇、則穢土詣浄土初門

也、勵志於神明、亦從神道歸仏道方便也、

この箇所は『熱田講式』の冒頭部分であり、「熱田講」の趣旨や目的を述べる「啓白文」である。傍線部を引き、太字にした部分が『神祇講式』の次の箇所と一致する。

伏以釈尊出世、雖垂濟度於西天、我等衆生已漏彼機、神冥利生雖施化儀於東土、不信敬者、何預其惠、可敬也、凡自銚滴成嶋之当初、吾国大海之底有大日如來之印文、仏法流布瑞相也、第六天魔王為障礙仏法、欲令無国土之時、天照太神請神璽於魔王、天地開闢（記文）以降、八万神達、外顯異仏教之儀式、内為護仏法之神兵、

（『神祇講式』啓白文）

迷則妄想顛倒之栖、多龜毛兎角之詐、悟亦常寂光土之界無竹煙松霧之隔、淨名方丈室容無數億千之凡聖、釈迦靈山界、安自界他方之聴衆、玉殿莫謂狭、覺者前無有際限、所以運歩於社壇、即自穢土詣淨土之初門、勵志於神冥、亦從神道歸仏道之方便也、

（『神祇講式』一段）

『神祇講式』傍線部・太字の部分参照し、「切り貼り」するようにして、『熱田講式』の啓白文が作成されている。これだけではない。『熱田講式』第一段を見ると、

第一、明神真本地者、其今難測、但、去白風託云、我是魔醯首羅智所城主三億摂領大威徳五大力示現熱田太神也、而為化度利生、引率五銚八剣十二神將八百万眷属、降下此土云々、將智諸社籬者、嚴成仏土也、諸神本地、

大權薩埵也、故經云、諸仏所居、皆是淨土也云々、

この箇所も実は『神祇講式』第一段の、

以知、諸社瑞籙、則嚴淨仏土也、諸神本地、亦大權薩埵也、故經云、諸仏所居皆是淨土、云云、海底印文可思可貴也、

から引用されたことは、明らかである。さらに『熱田講式』第二段では、

第二、讚垂跡者、凡以正道正理為心、以神通神足為質、当知、神通是諸仏上智、三乘目足、如來在世尚爾、況於神国哉、国者神之可守国也、生者神之可度生也、故權者実者、随所応機、為主為半、互通助互任縁、臣益非所言宣、応時触物、靈驗日所心測、殊当宮者、慈悲万行之明德、日域無双尊主、

に至つては、『神祇講式』二段の

第二讚垂跡利益者、為神冥垂迹、自証得難思之内徳、現妙用無窮之神力、正道正理以為心、神通神足以為質：(略)：可知、神通諸仏定智三乘目足也、如來在世尚爾、況於神国哉、国者神之可興国也、生者神之可度之生也：(略)：是則權者実者随所応機、為主為伴、互通互助、殊当社權現者、慈悲万行之名称、朝家無双之靈神也、

と合致するのである。だが単なる引用でないことは、『神祇講式』で「当社権現」とする所を、「熱田宮」に合わせて「当宮」としており、さらに春日神を想起しやすい「慈悲万行之名称」を「慈悲万行之明德」として改めているように明らかである。

ここで興味深いことは、「慈悲万行」である。これは、春日神の菩薩号「慈悲万行菩薩」を連想させ、早い段階では、貞慶『春日大明神発願文』や『別願講式』において見ることが出来る。<sup>(24)</sup>この「慈悲万行」が、『熱田講式』では熱田神のこととされ、春日神に限定されない〈尊号〉となっている。

以上、熱田宮の事例を確認した。『神祇講式』は、室町期に尾張国まで到達し、その神道説形成に関与していたことが窺われる。しかし、この実践は熱田で終わらなかった。実は遠く津軽半島にまで及んでいたのである。

### 三、近世北奥の世界へ

津軽の「総鎮守」として、今も篤く信仰されている岩木山には、坂上苅田麻呂建立の伝承を持つ岩木山神社がある。前近代では「奥宮」と「下居宮」に分かれており、室町後期からは、津軽安東氏の一族とされる安部氏<sup>(25)</sup>が代々祀官を務めていた。

神宮寺として百沢寺（真言宗）が建立されており、百沢寺十坊の縁起や系譜を纏めた『別當寺光明院元禄書上』（元禄一四年（一七〇一）頃 以下、『元禄書上』）がある。そこには安部仲満撰述とされる『十坊縁起』があり、なんと『神祇講式』と合致する一文が存在したのである。次に提示しよう。

謹書。蓋聞、神道者、二神応現之昔、日鉾滴成嶋以還、吾国者神国也。是故自上一人至下万民、無不天照太神不<sub>レ</sub>廟裔<sub>二</sub>者<sub>一</sub>。所以天帝仰<sub>二</sub>鼻祖之遺訓<sub>一</sub>、領<sub>二</sub>四海<sub>一</sub>治<sub>二</sub>国家<sub>一</sub>且又庶民者、蒙<sub>二</sub>神明之擁護<sub>一</sub>、攘<sub>二</sub>妖孽<sub>一</sub>、覓<sub>二</sub>福祐<sub>一</sub>。

本朝之風俗、何事如<sub>レ</sub>之乎。仰々岩木山三所權現者、当国総鎮守、蒼生之守護神、慈悲万行名称、朝家無双之靈神也。顯<sub>レ</sub>日顯<sub>レ</sub>月之徳、万国誰不<sub>レ</sub>戴<sub>三</sub>其光<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>雲為<sub>レ</sub>雨之姿、普天何不<sub>レ</sub>受<sub>三</sub>其潤<sub>一</sub>、是以感応之成否、依<sub>二</sub>信心之厚薄<sub>一</sub>。

ここは「岩木山三所權現」を「当国総鎮守」「蒼生之守護神」として讃える一文であるが、決定的な部分で、「慈悲万行之名称」以下の文章がある。これは無論『神祇講式』第二段の、

殊当社權現者、慈悲万行之名称、朝家無双之靈神也、顯日顯月之徳、万国誰不戴其光、為雲為雨之姿、普天何不受其潤、

の一文と、第一段の

是以感応成否依信心厚薄、利益遲速任竭仰浅深者哉、

から引用されていることは疑いない。『熱田講式』と同じく、『神祇講式』を取り込んだことにより、「岩木三所權現」は「慈悲万行之名称」という普遍性を獲得するのである。『神祇講式』は列島の北奥へ到達することで、在地信仰に關与していたのである。

ここであらためて注目したいことが、「慈悲万行之名称」という「尊号」である。実は数多くの『神祇講式』は、「慈悲万行之名称」とする「当社權現」に、割註で「随所」「神名随所」「随所変更」など記載されている。この

「随所」に神名が変更出来る可能性については、すでに岡田莊司の指摘があるが、熱田神や岩木三所権現の事例から、在地の神を「当社権現」に当てはめ、新しいテキストを創り出す仕掛けが『神祇講式』に施されていることが窺える。『神祇講式』を取り入れれば、あらゆる神は「慈悲万行之名称」「朝家無双之靈神」へと変貌する強力な普遍性を獲得すると同様に、どの神でも「当社権現」へと「随所」に変更出来る強力な可変性を、『神祇講式』は内包しているのである。

それにしても、どのようにして津輕に『神祇講式』が伝来したのだろうか。『元禄書上』に収録される、百沢寺の歴代住職を記した「當寺代々」に手掛かりとなる記述がある。それは二代目法印の良普に、「高野ヨリ來僧」とする記述が見られることである。なぜ高野山との関係を注目すべきかと言うと、他ならない中世以来の『神祇講式』の写本が、膨大に所蔵されているからである。

以上、北奥までの引用における流布と展開を概観した。『神祇講式』は、引用されることにより、太子伝、日本紀注釈、熱田、そして岩木山に関わっていたのである。次章では、にわかに浮上した「高野山」を手がかりに、もう一つの経路である、儀礼実践の側から、その流布と展開を追ってみよう。

### 第三章 儀礼のなかの『神祇講式』

#### 一、高野山「神祇講」について

高野山における『神祇講式』写本は、次の通り存在している。

・高野山大学 文明一九年（一四八七）卷子本一軸・軸なし

- ・高野山大学 延徳二年（一四九〇）
  - ・高野山大学 享禄四年（一五三一）
  - ・高野山大学 「神祇講式」 吽性之 四目綴奥書、永禄十三年<sup>庚辰</sup>三月中旬御備前国天神書之
  - ・高野山大学 室町時代（年代不詳）
  - ・高野山桜池院（室町時代写一帖）
  - ・高野山金剛三昧院 「神祇講式」 卷子本一軸、貞享五年（一六八九）
  - ・高野山大学 「神祇講式」 高野山南谷 持明院常住」 貞享五<sup>戊辰</sup>歲五月
  - ・高野山持明院（一軸本二種）・高野山真別処（一帖）延享四年写二軸・一七四七
  - ・高野山大学 天保十年（一八三九）
  - ・高野山大学 「神祇講式」 卷子本一軸天保十年龍次己亥秋七月令戒嚴房施写
  - ・高野山大学 「神祇講式」 文政元年戊寅五月二十五日（写）
- 【年代不詳】
- ・高野山竜光院 「神祇講伽陀」 一帖、声明、
  - ・高野山安養院（一軸）
  - ・高野山竜光院（一冊）
  - ・高野山大学 江戸時代
  - ・高野山大学 「神祇講式」 奥書、行教和尚之作云々

年代が確かではないものも含め、現状一七本確認出来る。最も古い写本が文明一九年（一四八七）の卷子本であ

り、新しいもので文政元年（一八一八）写本である。すなわち、室町後期から江戸中後期の『神祇講式』写本が伝わっている。もちろん、金剛三昧院や持妙院など、それぞれ所蔵する塔頭寺院が異なるが、現在多くが高野山大学に委託されており、一部、『高野山講式集』で閲覧が可能になっている。

これほどまで、『神祇講式』の写本が集中していることは珍しく、あらためて、『神祇講式』が高野山と密接な関係であることが窺われる。

では、高野山で『神祇講式』はどのように読まれていたのか。それを具体的に示してくれる資料はまだ見つかっていないが、手がかりとなるのが、霊瑞南龍『密宗諸法会儀則』（安永二年（一七七三））である。

『密宗諸法会儀則』は、高野山で行われていたとされる法会の作法や、次第を類聚した資料である。三巻に分かれており、三巻目には講式に基づく講会の記事が充実している。そこに「神祇講」の記述が存在するのだ。次に紹介しよう。

△十八 神祇講 密立 潤月

先傳供 四智梵語 心  
密梵語 佛讚

別禮 式師

云何唄 散華 中 日 段

○楊諦楊諦波羅楊諦波羅僧楊諦菩提婆訶 二十一遍

この場合の「神祇講」は、密教儀礼の形式を意味する「密立」で、「潤月」（＝閏月）に行うことが分かる。そして、以下の「先伝供」「別礼」「式師」「云何唄」「散華」は、「密立」で行う「神祇講」の次第であろう。

最初の「伝供」は、法会の際、仏前に供物を捧げるとき、供物を手から手へと送って供える儀礼である。その際割註で、「四智梵語、心略梵語、仏讚」と書かれる。「四智梵語」は、阿閼如来の大円鏡智、宝生如来の平等性智、



阿弥陀如来の妙觀察智、不空成就如来の成所作智の四智を讃える「四智讃」の「梵讃」ことであり、「心略梵語」は、大日如来の徳を讃える「心略讃」の「梵讃」であろう。そして最後に仏徳を讃える「仏讃」が読誦されることが分かる。

『神祇講式』本文との対応で考えれば、「式師」は講式の式文を読誦する箇所であることから、「別礼」は「神祇講式」における、「惣礼」「三礼」などの作法を行うものと考えられる。したがって、「伝供」で供物を仏前に供え、「四智梵讃」「心略梵讃」「仏讃」を読誦し、「別礼」で礼拝行為を行ったのち、「神祇講式」の式文・伽陀が読まれるといえよう。

次に「云何唄」は、密教法会でよく用いられる梵唄である。『涅槃經』卷三「長寿品」の偈である、「云何得長寿金剛不壞心 復以何因縁 得大堅固力」が、よく読誦される。おそらく「神祇講」でも、代表的な「云何唄」が、式文読誦の後に読まれたのであろう。

次に「散華」では、梵唄である「中段大日」を唱えながら「散華」が行われたことが想定できよう。それが終わると、最後に『般若心經』の「楊諦楊諦波羅楊諦波羅僧楊諦菩提娑婆訶」が二十一遍、読誦されて「神祇講」が終わる。

最後の『般若心經』の読誦は、『神祇講式』本文でも「神分」の記述との関連が考えられる。「神分」とは、法会において『般若心經』を神々に読み、法味を捧げるものである。したがって『般若心經』が読まれる「神分」が対応すると考えられるが、咒を二一遍唱える点など、独自に改変されていると思われる。

以上が「神祇講」の一連の流れである。多くの『神祇講式』の式次第と対応すると考えられるのが、「別禮」（惣礼、三礼）、式師（表白）と神分であるが、それ以外の「伝供」「四智梵語・心畧梵語、佛讃」、「云何唄」「散華」は、高野山「神祇講」の次第にみられる記述であり、割注の「密立」の記述が示すように、密教法会形式で読まれ

たことが窺えよう。なお、この「神祇講」と類似する次第が、同じく高野山大学に所蔵される『神祇講法則』である。次に引用しよう。

先傳供 四智梵語 吉慶漢語  
心畧梵語

次惣礼 次式師登壇

次唄 云何 次散花 大日

次伽陀 三段 次心經咒 廿一反

以上

先の『密宗諸法会儀則』の「神祇講」とほぼ同一である。しかし、「吉慶漢語」が追加され、「別礼」も「惣礼」「式師登壇」など、細かく書かれている。「散花 大日」の次の「伽陀」は、『神祇講式』の伽陀であろうが不明である。最後の「心經咒 廿一反」は、『般若心經』の一節を、二十一回誦誦する箇所と共通する。

この『神祇講法則』は三輪流神道関係の資料であり、神道灌頂で使用されたようだ。したがって「吉慶漢語」という、多くは伝法灌頂や落慶法要などの重要な法要で使用される仏讃が読まれるのも、神道灌頂のために次第が追加されたといえよう。なお、金剛三昧院には、三輪流を始めとする神道資料が多く残されており、近世においても三輪流神道が展開していたようである。高野山の『神祇講式』も無関係ではないだろう。

「神祇講」がいつ頃から行われたのかは、今のところ不明であり、またその担い手についても課題が残る。本稿は、『神祇講式』の広がり論ずることが目的であり、具体的な組織や担い手については課題を越えるため、これ以上言及を避けるが、膨大に残る『神祇講式』を始めとする講式と、中世高野山の組織や儀礼など、より多角的な

アプローチが今後必要になるであろう。

さて、高野山における『神祇講式』と「神祇講」について明らかにした。次節からは、儀礼との関わりで『神祇講式』が如何に受容されて行ったのか、その地域的展開を見てゆこう。

## 二、修験道の神祭と『神祇講式』

かつて萩原龍夫が発見した、カタカナ書きの『神祇講式』がある。<sup>27</sup>これは一部の伽陀を除き、式文と伽陀がカタカナ書きになっており、明らかに読み上げるために書かれたものであることが分かる。萩原が翻刻したカタカナ本の奥書は、次のようになっている。

天正拾八年四月三日

カモノ助 三十九ノトシ

サルワカにユツル

ここから、天正一八年（一五九〇）に、「カモノ助」が「サルワカ」に譲ったことが分かる。この「カモノ助」「サルワカ」が何者かは不明であるが、萩原が発見したのは、静岡県日向の福田寺観音堂七草祭り調査の時であり、禰宜の内野連が所蔵していたものである。したがって分かることは、天正一八年段階において、『神祇講式』は「カモノ助」「サルワカ」といった人々に、カタカナ書きで伝来するほど流布していたことである。この時期は前節で述べたように、高野山で『神祇講式』が、恐らく「神祇講」の実修とともに展開していた頃である。

カタカナ本は、式文と伽陀の区別がなくなっており、講式の式次第としての性格が薄れている。読み上げること

に意味があるテキストへと作り変えられたといえよう。だがこれを形骸化と言い切れまい。こうした『神祇講式』が、どのような場で読まれたのかを考える必要があるであろう。その手がかりは、修験道の神祭次第書に確認できる。当山派修験道の神祭次第書に『修験道諸神勧請通用』（元禄四年（一六九一）<sup>(28)</sup>）がある。かつて宮家準が修験道の祭祀構造とコスモロジーを明らかにした際、注目されたテキストであるが、本稿で注目したいことは、『神祇講式』が具体的に読まれることが明記されていることである。

『修験道諸神勧請通用』は、「正体」（＝御神体）を中心に、「宝鉾」「宝鏡」「御供」「神酒」「神花」「御経」「香炉」「御明」「散米」「備餅」を神前に供え、それぞれを意味づける偈、真言を唱え、和歌を読誦する。その上で「表白」に入り、「郷内氏子の滅罪生善息災延命祈願成就決定円満」を祈願し、「神前読経ノ法楽」が行われる。『神祇講式』は、この時読誦されるようである。引用すると、

神前読経ノ法楽

錫杖一卷　心経三卷　普門品一卷　神祇講式一卷　諸真言

となっており、『神祇講式』はこれらの經典類と共に、「神前読経法楽」の場で読誦されることが分かる。最初の「錫杖一卷」は、『錫杖経』であろう。それから『般若心経』、『法華経』普門品、『神祇講式』が読まれ、何かの真言が唱えられるのである。

ちなみにこの『修験道諸神勧請通用』は、「礼神」の際に、「我此道場如帝珠・十方諸神影現中・我身影現神祇前・頭面撰足帰命礼」という、『神祇講式』の惣礼伽陀が読まれ、最後の「礼拝」においても、「本体盧遮那・久遠成正覺・為度衆生故・示現大明神」の偈が唱えられるが、これも『神祇講式』第一段の伽陀である。修験道の側に

『神祇講式』が取り込まれ、神祭の次第が作成された際、大きな影響を与えたと考えられる。

本節で取り上げた神祭における『神祇講式』読誦で注目すべきことは、ここではすでに、「講經法会の式次第」という、講式の性格は薄くなり、神前法楽を支えるテキストへと変貌していることが読み取れる。『神祇講式』が、『錫杖經』や『般若心經』、『法華經』普門品と共に読誦されることで、修験道の神祭儀礼は効果を發揮するといえるよう。

最初に紹介したカタカナ本『神祇講式』も、祭儀の場で読み上げられるために、全文カタカナに直したものが戦国期の村落で伝来していたことが想定出来る。このことは、『修験道諸神勧請通用』において、「郷内氏子の滅罪生善息災延命祈願成就決定円満」を祈願し、金剛輪印を結び唱える偈に「南無帰命・頂礼当社・明神権現・本地垂迹・和光同塵・氏子守護・息災延命・七難即滅・七福即生・当郷繁昌・哀愍納受・心中諸願・決定円満・及以法界・平等利益」とあるため、郷村社会における神祭祀がその基盤にあると確認することが出来る。カタカナ本も『修験道諸神勧請通用』のような神祭祀で使用された可能性が高いだろう。ここで『神祇講式』が読まれたとき、『神祇講式』の神は「当郷」「氏子」を守護する村落の神へと変貌するのである。

以上、『神祇講式』は修験者を媒介にして郷村社会で受容され、「氏子守護」「郷村繁昌」を祈願するための、神前法楽のテキストとして読まれていた可能性を示した。だが『神祇講式』の展開はまだ終わっていない。この「和光同塵」「本地垂迹」という中世以来の神祇信仰を含む『神祇講式』は、村落社会では次なる展開を見せていた。神楽の祭文としての『神祇講式』である。

### 三、奥三河の『神祇講式』

中世末期にまで遡る奥三河の大神楽は、現在も行われている花祭の「源流」として知られている。明治期の記録

を確認すると、奥三河の大神楽で『神祇講式』が読まれていた次第が、早川孝太郎によつて採集されている。<sup>(29)</sup>

先護身法九字十字、次三礼色作法、次作法ヲワツテ、次仏現之法大事、次神楽之法、次願上ヲワツテエカウ神祇講式エカウ旦誦スヘシ、次当所神祇一切諸仏諸神上申奉右年入禱念心ノマ、ヨク／＼申入也

これは、大神楽における「大きやうじ願じやう」（大行事勧請）という儀礼の作法である。「大きやうじ願じやう」は、同じく早川が採集した『神楽手引順達之次第』（一八七二）によると、「帯、鏡、扇子、ぜんの綱と右四品にて拵舞戸で勧請する也」としており、次に「白山作る事」が行われる。この「白山」とは、大神楽における最要の儀礼で、「生まれ清まり」という浄土結縁の通過儀礼を行う装置である。奥三河では、この「白山入り」において、「生まれ子」「清まり」「浄土入り」という「三度の大願」を果たすことに意義があつた。その際の詳しい作法は不明瞭であつたが、早川が採集した伝承では、先に引用したように『神祇講式』の「エカウ旦」つまり「廻向段」を誦読していたことが分かるのである。

この「大きやうじ願じやう」は、初期の記録である天正九年（一五八一）の『御神楽日記』に見えており、以降、明暦二年（一六五六）の『神楽事』にも「大きやうじのくはんじやう」、正徳二年（一七一二）の『神楽事』にも「大京じのくわんじやう」、安政三年（一八五六）『神楽役割帳』にも「大行事勧請の事」がある。必ず行われていた最重要の儀礼であると言える。<sup>(30)</sup>

さて、興味深いことは、『神祇講式』の「エカウ旦」（廻向段）を誦読したことである。この記述からは、前半の啓白文から第二段までは読まず、第三段だけ限定して読んだことになる。大神楽における『神祇講式』は、「白山入り」を行う祭儀形成のため、実修者によつてこの第三段が選り取られて誦読されたといえよう。

奥三河における『神祇講式』は、実は大神樂だけでなく、花祭においても読まれていたようである。

一、護身法九字常の如し。アタゴ六印法。デンギヤウシヤウ法各行。大日大聖不動明王法。

一、次ニ弘心経、観音経。デンミヤウチャウ、デンギコウシキ、コマノヒヤウ、サンチウバンデン、クワデン  
キヤウ、諸祭文諸キヤウ真言一切の咒、各々観上スベシ。

一、次に五方念じ、天の廿八宿、地の卅六きん、日本大小神祇、当所の神社、三宝荒荒神、大土公神、面形龍王、観念仕る。

これは寛政九年（一七九七）に書かれた設楽の花祭における、「天の祭り」の次第である。ここにカタカナで「デンギコウシキ」と書かれており、弘心経、観音経、神名帳らとともに、『神祇講式』が読まれていたことを示している。花宿の天井裏で、花太夫によって厳肅に行われる「天の祭り」においても、『神祇講式』は重要なテキストへと位置付けられていたのである。

では、奥三河地方に『神祇講式』は伝来しているのだろうか。現在二点確認出来ている。一つは尾林克時家所蔵の『神祇講式』で、武井正弘によって翻刻紹介されている。<sup>③</sup>これは、『修験常用集』に収められる当山派修験道の『神祇講式』とほぼ同文である。武井によれば、尾林家は金峯山の大先達吉野桜本坊に属する修験の家であり、武井も述べるように、吉野から伝来したといえよう。

もう一点は、花祭会館所蔵の『神祇講式 如常 法用』（折本・大入古文書一四）である。花祭会館の解説によれば、これは寛文一二年（一六七二）の原本を、安政七年（一八六〇）正月に写したものと説明されており、少なくともこの頃には、奥三河地方に『神祇講式』が伝来していたようである。おそらく大神樂や花祭で使用されてい

たのであろう。

神楽における『神祇講式』の流布と展開は、奥三河だけではなかった。最後にフィールドを九州へ向け、薩摩の「神舞」における『神祇講式』を確認してみよう。

#### 四、薩摩の神舞と『神祇講式』

今は多くが衰退しているが、南九州の薩摩には、「神舞」と呼ばれる独特の神楽芸能が展開している。「祓川神舞」「入来神舞」「蓬原神舞」「湯之尾神舞」などがあるが、その中でも薩摩川内市祁答院町蘭牟田で行われていた「蘭牟田神舞」は、修験道や中世神道の要素を残す独特の神舞であつたようである。<sup>(32)</sup>

蘭牟田の日枝神社で行われていたらしく、税所家旧蔵『神舞一庭之事』という次第と祭文・聖教類を集めた文書群には、なんと『神祇講式』が全文記されている。そればかりか、『神舞一庭之事』を写した三峰吞悦による序文にも、

其ノ中間ニ至リテ解脱上人ノ佳作アリ、之ヲ吟閲スレバ、文約ニシテ義豊ニ、辞顯ニシテ理奥シ、野菊金ヲ含ミ、山川玉ヲ咄ムガゴトク、実ニ甚深、不可思議ノ神徳ヲ為スナリ。

という記載がある。この「解脱上人ノ佳作」が『神祇講式』を指す事は、『神舞一庭之事』における『神祇講式』が、最後に「解脱上人ノ御作也」としていることから分かる。大和国で展開した解脱上人説が、遠く薩摩においても権威を持って伝わっていたことが分かる。

この『神祇講式』は、蘭牟田神舞の「切利の法者、切利の小神子」で読まれていたらしい。内容は、アマテラス



が岩戸に籠ったことで「一天世界暗闇と成り、日月の光も失ひ山草万木も生定をえかたし、人間も忽ちに常闇と成」ってしまったので、庭に火を焚いて神楽を奏すことにしたことを述べる。ここでは『記』『紀』と異なる中世的な岩戸神話が語られるが、神々が歌を詠み、舞を舞つても「神冥」（ここでは天照大神）が現れない。そこで「神祇講式」を招し祈らんと存し候」と言い、『神祇講式』が読誦されるのである。

どうやら蘭牟田神舞では、岩戸開きのために『神祇講式』が読まれるらしい。これ以降、次の「重山之舞」で蔵王権現、六観音などが登場し、「陰陽之舞」、「龍蔵之舞」、「手力男之舞」へと続き、最後に天照大神が岩戸から出て来る。かくして世界は明りを取り戻すという。以上の神舞の場において、『神祇講式』が読まれるのである。蘭牟田神舞における『神祇講式』の存在は、「切利の法者、切利の小神子」だけでなく、神舞の冒頭で行われる「門取」においても登場する。これは「内の怜人」と「外の怜人」の問答が続くもので、展開のなかで「山」についての問答がある。そのなかで「奥山」「中山」「山口山」へ「治め」る問答がある。<sup>(33)</sup> 少し長いが引用しよう。

#### 内の怜人

扱、奥山は何をもつて治め静めて是まで御出候か

#### 外の怜人

扱、奥山は神代の巻一通を以て、おさめ静めて是まで参り候

#### 内の怜人

扱、中山は何をもつて治め静めて是まで御出候か

#### 外の怜人

扱、中山は神祇講式を以ておさめ静めて是まで参り候

内の怜人

扱、山口山は何をもって治め静めて是まで御出候か

外の怜人

扱、山口山は大中臣の、祓一千座を以ておさめ静めて是まで参り候

山を「治め静め」るため、問答では奥山／中山／山口山に対応するテキストとして、神代の巻一通／神祇講式／大中臣の、祓一千座という位置づけがなされる。「神代の巻」は日本紀神代巻であり、「大中臣の、祓一千座」は、恐らく中臣祓であろう。

これに対応するものが、藺牟田と隣接する入来神舞の祭文にも見られる。渡辺伸夫が紹介した「門問之次第」<sup>34</sup>に  
扱れば、

(異筆) 氏 扱奥山候ハナニヲ以納テシヅメテ御通候カ

山 奥山候ハ日本記ニ神代之巻ヲ相添納テ是迄参候

(異筆) 氏 扱中山候ハナニヲ以納テシヅメテ御通候カ

山 中山候ハ神祇講四段式ヲ以納テシヅメテ是マテ参候

(異筆) 氏 扱山口候ハナニヲ以納テシヅメテ御通候カ

山 山口候ハ六根清浄祓ニ三種之大祓相添是マテ参候

となっている。明らかに藺牟田神舞の「門取」と入来神舞の「門問」が共通していたことが分かる。本田親虎によ

つて指摘<sup>35</sup>されているように、入来神舞は蘭牟田神舞と共通性が見え、お互い影響関係にあったようである。

以上の様に、薩摩の特に入来や蘭牟田周辺の神舞では、『神祇講式』が確かに受容され、神舞に影響を与えていることが確認出来た。では、薩摩に『神祇講式』が伝来していたことが、他に確認出来るであろうか。実は島津家文書に『神祇講式』が確認出来たのである。

島津家文書は現在、東京大学史料編纂所へ寄託されているが、これまでほとんど注目されて来なかった一群に、軍術書関係の資料がある。そこには祭文や次第書などがあり、多くが修験道に関わるものと言える。

永松敦は、これら島津家文書の修験道資料に注目し、調査した結果、戦国期の島津家が修験者を抱えており、内政や合戦の決定も、修験者の祈禱や「籤」に大きく左右されていたことを明らかにしている。<sup>36</sup>したがって島津家文書における修験道資料は、多くが島津氏の軍事・政治関係で使用されたものであると考えられ、そこに『神祇講式』があることは興味深い。

島津家文書の「島津伝来軍術書」に収録される「神祇講式」は、惣礼伽陀と第三段のみが抜き出され、前半は五帝龍王と十二月将を勧請する、「五郎王子」系祭文と関連が窺える内容になっている。恐らく「軍神勧請」の際に使用されたであろう。ここでは多くの神が登場する点が重視されたと考えられる。

さて、永松は島津氏と修験道の関係を明らかにした際、寛文年間（一六六一〜七三）以降に「軍神」として崇められて来た「玉女」が、『獵祭作法』などでは「狩獵の神」へと変貌していることを指摘している。どうやら島津家は、修験者を軍術から狩獵へと性格変えを行うことで宗教者として存続させたようである。修験系や神道系の神舞が近世薩摩で形成されたのは、こうした薩摩藩の宗教政策と不可分であったのだろう。宗教者の社会的立場が変化した時、テキストの読まれ方も変わる。『神祇講式』が在地信仰に根ざした神楽テキストへと変貌したのも、分けては考えられないであろう。

以上の問題は、「薩摩藩」の宗教政策と関連させて捉えなおす必要がある。しかし、これを制度やイデオロギーの枠組みで閉じてはいけない。如上の問題と関わりながら、『神祇講式』を受容した人々は、いかにして新たな信仰を創造して行つたのか、その宗教実践こそを問いつけて行かねばならないのである。

### おわりに

以上、『神祇講式』の流布と展開について、新たなテキストの創造という実践の視点から明らかにした。文永・弘安期には成立した『神祇講式』は、時代を経るごとに解脱上人信仰や太子信仰を始め、熱田宮や岩木山、高野山など在地信仰において読み替えられ、やがて修験者を媒介に神楽や神舞のテキストへと変貌を遂げながら流布し、展開を見せたことが明らかになった。このことは、第二章の三で述べたように、「神祇」「慈悲万行」という普遍性と、「随所」変更出来る可変性という、二つの強力な論理により『神祇講式』が支えられていることが大きいだろう。

『神祇講式』の受容をどのように考えるか。これら膨大な諸写本を、「異本」「写本」という書誌的問題で終わらせてはならない。太子伝や日本紀注釈、熱田宮、岩木山における信仰の担い手によって『神祇講式』が導入され、新しい信仰が創造されたことを重視せねばならない。すなわち地域社会における『神祇講式』受容は、在地の担い手による、新たな信仰獲得のための宗教実践として、その「宗教性」を捉えなおさねばならないのだ。これら個別の要因と流布の経路については、今後稿を改めて深く掘り下げねばならないが、北は津軽、南は薩摩に至るまで、列島各地に展開した『神祇講式』における宗教文化史上の意義は、その展開のなかで更に考究すべき問題があるだろう。

以上の成果は、最初に述べたように、大きくは「中世神道」「中世神仏信仰」と「修験道」の関連について再考する必要があるものであろう。中世神道説と深い関わりを持つ『神祇講式』は、両部神道といった枠組みを越え

て広く流布し、在地信仰に影響を与えている。『神祇講式』を地域社会にもたらした担い手については、まだ不明な点が多い。だが、修験者や聖など、列島を漂泊・遊行し、横断する〈宗教者〉の存在について、あらためて問い直す必要がここから求められているのではなからうか。

さらに近世以降、地域に展開を見せた神楽などの宗教芸能を、これまで軽視されて来た中世と信仰史上の連続性を捉えなおす必要が求められている。信仰や芸能をめぐる近代以降の枠組みを越境できる問題を、ここから開ける可能性がある。

絶えず変貌しては創造し続ける『神祇講式』のダイナミズム。近代的な学問領域を越境せねば、その全貌を明らかにすることは出来ないのだ。

〔付記〕本稿は、平成二七年度鷹陵史学会大会（十月三日）、京都民俗学会第二八六回談話会（平成二八年（二〇一六）三月二〇日）於、京都市職員会館かもがわ、国際大学院生発表会「東アジア宗教の交流と変遷」（平成二八年（二〇一六）六月一九日）における口頭発表表に基づくものである。御教示を賜りました先生方、また資料の閲覧、複写でお世話になりました、東京大学史料編纂所、神奈川県立金沢文庫、国文学研究資料館に深く感謝致します。

#### 【引用原典】

#### 九

- 『神祇講式』（『神道大系・真言神道・下』一九九二）  
『聖徳太子伝記』（『聖徳太子全集』第二巻、一九三四）  
『日本書紀私見聞』（神道資料叢刊10、二〇〇四）  
『熱田講式』（国文学研究資料館編『中世日本紀集』一九九  
『十坊縁起』（『神道大系「陸奥」下』一九八四）  
『密宗諸法会儀則』（稻谷祐宣編『真言宗諸法会儀則集成』  
常楽寺文庫・四、一九七五）  
『神祇講法則』（『大神神社史料』第六巻・三輪流神道篇坤、

一九七九)

『修驗道諸神勸請通用』(増補改訂『日本大藏經』第九二卷・修驗道章疏一、一九七六)

『北設楽郡史』(民俗資料編、一九六七)

『神舞一庭之事』(所崎平・牧山望編『蘭牟田神舞』一九七六)

## 註

(1) 講式についての基礎的な理解は、山田昭全「講式とは何か」(『大法輪』第五〇巻一二号、第五一卷一号、二号、一九八三・一二〜一九八四・一、二)↓『講会の文学』(山田昭全著作集第一巻)(おうふう、二〇一二)所収、ニールス・グウルベルク「講式とは何か」(二松学舎大学「声明資料集」(日本漢文資料・叢書篇)二〇〇六)を参照。また昭和六〇年(一九八五)の奈良国立博物館の展示図録「講式―ほとけへの讃嘆―」の西山厚の解説「講式について」も講式の基礎的理解について有益である。

(2) 文学における講式研究の代表的成果として、筑土鈴寛「講式の歴史的考察」(『現代仏教』第二七号、一九二六)↓「宗教芸文の研究」(中央公論社、一九四八)及び、『中世宗教文芸の研究1』(筑土鈴寛著作集第三巻)(せりか書房、一九七六)所収。山田昭全「講式と中世文学」(『国文学』解釈と鑑賞)第五一卷六号、一九八六)↓『講会の文学』(山田昭全著作集第一巻)(おうふう、二〇一二)所収、ニールス・グウルベルク「中世文

学における講式の意義」(『国際日本文学研究集会会議録』第一七回、一九九三)、「貞慶三段『春日権現講式』諸本系統における用明文庫本の位置」(『梁塵』第一九号、二〇〇一)などがあげられる。

(3) 船田淳一「神仏と儀礼の中世」(法藏館、二〇一一)。

船田は本書において、貞慶作「春日権現講式」、同「舍利講式」、頼助作「八幡講秘式」、久我長通作「八幡講式」の考察を行っている。船田の成果は、講式中世宗教思想史の資料として位置づけたことであり、本稿も船田の研究に多く示唆を受けている。なお、船田が言う「儀礼テキスト」とは、本書の序章「中世儀礼研究の射程―神仏をめぐる思想と表現―」二六〜二七頁において示される方法で、「中世の神仏をめぐる実践的な思考と表現の形」とし、「儀礼から分離されたフラットな「資料」「文献」として単純に客観化すべきではないとの認識を根幹に持つ」立場から、「中世という時代の宗教的観念やコスモロジーを刷新したり、新たに生成してゆく駆動力でもあり得るものと評価されるべき」、「そうした可能性に満ちた叙述(宗教言説)として読み解いてゆく」ための「方法的布置」である(本書二六〜二七の記述をもとに、論者によってまとめられた)。極めて示唆的な方法であり、講式を始めとする中世の儀礼資料は、船田が提示した「儀礼テキスト」の射程から読み直すことで、あらたな「中世」像が描ける可能性があるだろう。船田は本書「結語」において構造論的儀礼分析を批判しており、学ぶ点が多いが、桜井好朗を註に引きつつ船田が目

指した「宗教儀礼の側から見えてくる〈中世〉という問題、儀礼を起点として〈歴史〉を照射すること」（四八七頁）はまさに今後の課題であり、その〈中世〉や〈歴史〉概念の再検討を含め、いかに宗教儀礼の変貌から歴史を叙述するのかという、歴史叙述の方法論構築の議論が必要になる。本稿は松田の儀礼研究を受け、その実践を模索したものである。なお、中世の宗教儀礼を実践論的視座から捉えなおした成果として、ルチア・ドルチエ・松本郁代編『儀礼の力―中世宗教の実践世界』（法藏館、二〇一〇）をあげたい。

- (4) 『兵範記』久安五年（一一四九）十一月十五日条、同年七月十五日条、十月十五日条、仁平三年（一一五三）六月十五日条において、「御堂」で「阿弥陀講」が修された記載があり、仁平三年の記録では、「式文等」に割注で「永観律師筆式也」と書かれることから、永観作「往生講式」に基づく「阿弥陀講」が行われていたようである。この点については、乾克己「往生講式研究序説」（『和洋女子大学紀要 文系編』第二八集、一九八八）を参照。

- (5) 神々の講式については、まとまった研究がほとんどなされていない。神道史の側から個別の成果として、小島鉦作「稻荷大明神講式と荷田講式」（『朱』第二八号、一九八四）、平泉洸「白山講式について―阿刀本との比較を中心に―」（『皇学館論叢』第二〇巻第一号、一九八七）、岡田莊司「荷田講式」にみる中世神祇の諸相」（『朱』第四〇号、一九九七）があげられる。また比較

文学からは、川口久雄「白山権現講式と白山曼荼羅」（『日本海域研究所報告』第四号、一九七二）↓「山岳まんだらの世界」〈日本列島の原風景1〉（名著出版、一九八七）所収の成果がある。神仏習合史研究においても講式はほぼ置き去りにされているが、村山修一「神仏習合思潮」ヘッサー叢書（平楽寺書店、一九五七）は、「習合文芸思潮」において「中世後期の神祇講式と和讃」（二八一―一八五頁）で久我長通作「八幡講式」と「熱田講式」を取り上げ、唱導との関係で中世後期の展開を位置づけている。

- (6) 前掲註①山田論文。『著作集』一一三頁。

- (7) 宮家準「修験道における神祭の論理」（『神道宗教』四三号、一九六五）↓「修験道儀礼の研究」（春秋社、一九七一）所収。

- (8) 岡田莊司「『神祇講式』の基礎的考察」（『大倉山論集』第四七輯、二〇〇一）岡田氏は醍醐寺三宝院本を紹介するとともに、諸本の書誌考察を行い、「神祇講式」の成立が元久年間（一二四〇―一二〇六）であるとした。なお、岡田氏が紹介した醍醐寺三宝院本は、論者も東京大学史料編纂所のマイクロフィルムにて確認したが、一部岡田氏によって翻刻されていない箇所を確認した。あらためて醍醐寺三宝院本の全翻刻が求められる。

- (9) 佐藤眞人「貞慶『神祇講式』と中世神道説」（『東洋の宗教と思想』第一八號、二〇〇二）佐藤氏は、貞慶の『春日大明神発願文』や『春日講式』、『春日御本地尺』との比較検討から貞慶作の可能性を指摘し、その成立も



岡田氏の見解より遡り、建久年間（一一九〇）～一一九九の貞慶が笠置山に遁世する以前であったとした。佐藤氏の成果として、『神祇講式』啓白文の一文と『中臣祓訓解』が同一であることが指摘されたことが挙げられるが、建久年間に成立したと考えられる『中臣祓訓解』と時代的に整合性を合わせている観は否めない。松本郁代「中世神道」をめぐる書写歴の一考察―『中臣祓訓解』奥書の成立を中心に―（『立命館文学』五六四号、二〇〇〇）が指摘したように、『中臣祓訓解』建久年間成立期の問題点を含め、佐藤が述べた『神祇講式』の建久年間成立説には従いたい。

## (10)

本稿での〈変貌〉概念は、中世神話（中世日本紀）論に基づく。「中世日本紀」論とは、伊藤正義「中世日本紀の輪郭―太平記における卜部兼員説をめぐる―」（『文学』第四〇号、一九七二）によつて提唱された概念である。歌論書、古今註、神道書などにおいて、「日本紀云」「日本記曰」として『日本書紀』原典とはかけ離れた注釈がなされることがある。これら『日本紀』注釈は、荒唐無稽、牽強付会なものとして研究対象にされて来なかったが、伊藤は「中世日本紀」と呼ぶことで、『日本紀』に仮託して説明する学知のネットワークが歌論書、古今註、神道書の担い手を中心に展開されており、それがやがて『太平記』巻二五「自伊勢進宝剣事」において、「日本紀ノ家」である卜部兼員が語る異貌の「日本紀」説が創り出される事を明らかにした。伊藤論文は、「注釈」を捉え直した文学史上の意義を持つばかりでな

く、これら「日本紀」を荒唐無稽として来た中世文学、思想史、神道史の近代主義を暴き、中世の記述そのものから固有の信仰や学知を捉えなおす「転回」になったといえよう。伊藤の「中世日本紀」論を受けた山本ひろ子は、『中世神話』（岩波新書）（岩波書店、一九九八）において、注釈（中世日本紀）、神道書（中世神道）、縁起・本地物語に見られる、『古事記』『日本書紀』とは異なる起源叙述を「中世神話」と呼び、中世固有の神話世界の研究を展開した。山本の研究は、「神話」概念を、古層や古代から解放し、時代ごとに固有の神話が生成されるということが明らかにされた。しかしそれは発展段階的に古代から中世へと神話が展開するのではなく、宗教者の体験や儀礼によつて絶えず生成され、つねに変貌するものとしての視点から、神話における中世を捉えられるといえよう。斎藤英喜『読み替えられた日本神話』（講談社現代新書）（講談社、二〇〇八）は、まさに変貌の視座からの「神話史」叙述とでも言える、神話の通史的叙述を試みた出発的成果と位置づけられる。本稿はこれ以降の「日本紀講から中世日本紀へアマテラス・スサノヲを中心に」（伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』〈中世文学と隣接諸学・第三巻〉竹林舎、二〇一一）、「中世日本紀から『古事記伝』へ」（山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』（森話社、二〇一二）、「戦死者の記憶・靖国・折口信夫―神話解釈史の視点から―」（『日本文学』六四巻五号、二〇一五・五）などの成果を受けたものである。なお、近年の「神話解釈史」論の



成果として、権東祐「神話解釈史から見る富士山の祭祀変貌論―その歴史叙述を中心として―」（国際大学院生発表会「東アジア宗教の交流と変遷」口頭発表レジュメ於、佛教学、二〇一六・六）をあげたい。

(11)

第六天魔王神話については、新田一郎「虚言ヲ仰ラル、神」（『列島の文化史』第四号、一九八九、伊藤聡「第六天魔王説の成立―特に『中臣祓訓解』の所説を中心に―」（『日本文学』四四巻七号、一九九五・七）↓『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一一）、彌永信美「第六天魔王と中世日本の創造神話（上）（中）（下）」（『弘前大学国史研究』一〇四・一〇五・一〇六、一九九八・九九）、阿部泰郎「魔王との契約―第六天魔王神話の文脈―」（武久堅監修『中世軍記の展望台』和泉書院、二〇〇六）を参照。また「大日印文」については、山本ひろ子『中世神話』（前掲註（10））、伊藤聡「大日本国説について」（『日本文学』五〇巻七号、二〇〇一）↓伊藤前掲著所収、小川豊生「神話表象としての『大海』―中世叡山における大日印文説の生成―」（『中世日本の神話・文字・身体』森話社、二〇一四）を参照。とくに小川論文は、大日印文が求聞持法など観想における「大海印」の儀礼から生成されたことが指摘され、示唆に富む。第六天魔王神話も儀礼から捉えなおす必要があるだろう。

(12)

社壇浄土説については、とくに春日曼茶羅における「春日浄土」研究に蓄積がある。代表的な成果として、川村知行「春日浄土と春日曼茶羅」（『美術史研究』第一

七冊、一九八〇）、阿部泰郎「神道曼茶羅の構造と象徴世界」（桜井好朗編『神と仏』〈大系・日本人と仏教Ⅰ〉春秋社、一九八五）、行徳真一郎「春日宮曼茶羅図の風景表現―仏性と神性のかたち―」（『MUSEUM』第五四一号、一九九六）が挙げられる。しかし社壇浄土は、春日に限定されず各地での展開が見られ、佐藤弘夫「地獄と極楽のコスモロジー」（『神・仏・王権の中世』法蔵館、二〇〇〇）が指摘したように、この世における聖地、「現世の浄土」として、より中世宗教思想史の文脈で捉え直す必要があるだろう。なかでも山本ひろ子「中世熊野詣の宗教世界―浄土としての熊野へ―」（『変成譜―中世神仏習合の世界』春秋社、一九九三）は、院政期以降展開された熊野詣が、当時浄土に詣でる儀礼実践であったことを明らかにしており、奥三河大神楽における「浄土入り」との関連を指摘する。中世の社壇浄土説は、宗教思想史という枠組みを越え、宗教儀礼実践の射程から捉え直さねばならないだろう。

(13)

二神約諾神話とは、天照大神と天児屋根命が、天岩戸において契約したとするもので、この約諾に基づき、摂関家が代々天皇を守護しているとする神話である。藤森馨「二神約諾神話の展開」（『日本における宗教テキストの諸位相と統辞法』名古屋大学、二〇〇八）を参照。

(14)

高野山大学附属高野山図書館監修『高野山講式集』（小林写真工業、二〇〇三）。

(15)

<http://www.f.waseda.jp/guelberg/koshiki/datenb-j.htm> ニールス・グウルベルクによる講式データベース

の存在は、講式研究を大きく前進させる成果であるといえよう。

- (16) 竹居明男「解脫上人貞慶と春日信仰」(『季刊日本思想史』第一五号、一九八〇) ↓ 『日本古代仏教の文化史』(吉川弘文館、一九九八)。

- (17) こうした公的儀礼における私的儀礼の問題については、中尾瑞樹「中世神話の生成―大江匡房の神道説と儀式次第―」(『古代文学会編『祭儀と言説―生成の「現場」へ―』(森話社、一九九九)は、院政期の大江匡房「江家次第」の「神宮事」における公的な神宮奉拝の儀礼において、「此の次いでに私の祈りを申す」として、私的な儀礼を作り出したことに注目している。

- (18) 「文保太子伝」をめぐっては、阿部隆一「室町期以前成立聖徳太子伝記類書誌」(聖徳太子研究会編『聖徳太子論集』平楽寺書店、一九七二) ↓ 『阿部隆一遺稿集・第三卷解題篇二』(汲古書院、一九八五) 所収、今堀太逸「中世の太子信仰と神祇―醍醐寺蔵『聖徳太子伝記』を中心として―」(『鷹陵史学』第八号、一九八二) ↓ 『本地垂迹信仰と念仏―日本庶民仏教史の研究』(法藏館、一九九九) 所収、阿部泰郎「聖徳太子伝―中世太子伝「正法輪蔵」の輪郭―」(『国文学 解釈と鑑賞』第五巻九号、一九八六) を参照。

- (19) 『日本書紀私見聞』は、三河国鳳来寺の融慶が、伊勢の道祥(荒木田匡興)のもとに持ち込んだ独自の『日本書紀』注釈書を、道祥および弟子の春瑜が書写したと伝わる。しかし、道祥本と春瑜本は内容が著しく異なっ

おり、どこが融慶本の原型を留めているのか不明な所が多い。『日本書紀私見聞』については、久保田収『日本書紀私見聞』について(『皇學館大學紀要』第一一輯、一九六二) ↓ 『神道史の研究 遺芳篇』(皇學館大學出版部、二〇〇六) 所収を参照。

- (20) 久保田収「中世における熱田社の崇敬」(『神道史研究』第七巻六号、一九五九) ↓ 『神道史の研究』(皇學館大學出版部、一九六三) 所収。

- (21) 阿部泰郎「中世熱田宮の宗教テキスト空間」(『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大学出版部、二〇一三)。  
(22) 小林幸夫「熱田の西行―熱田社と天照大神―」(『西行学』第六号、二〇一五)。

- (23) 『熱田講式』の書誌については、近年、『熱田講式』が所蔵される真福寺調査により、阿部泰郎「解題」(『国文学研究資料館編『中世日本紀集』(真福寺善本叢刊)臨川書店、一九九九)の成果があるが、最新の書誌解題においても『神祇講式』の関連については指摘されていない。

- (24) この点については、竹居明男「『春日権現験記絵』の成立」(本田義憲他編『説話集の世界 中世2』(説話の講座・第五巻) (勉誠出版、一九九三) ↓ 前掲註(16) 竹居著所収を参照。

- (25) 岩木山安部氏については、その全貌は不明である。『十坊縁起』によれば、安部常陸尉盛季―與四郎仲伸―宮大夫仲房―萬大夫仲雄―宮大夫仲季―播磨守仲満という系譜を伝えている。『青森県史・資料編』に収録され

る『安倍先祖由緒書』には、以上の系譜の略歴が記され、安倍貞任の末裔を称し、津軽安藤氏の血縁であることが伝わるが、その系譜も独自の部分が見られるものの、秋田実季撰『秋田家系図』の影響がみられる。岩木山安部氏については今後の課題である。

- (26) 近世高野山には、三輪流神道や御流神道が展開している。この点については近年、吉田唯の研究が注目される。吉田唯「高野山大学図書館所蔵『神道遷宮次第支度』に見る御幣の役割について」(『高野山大学密教文化研究所紀要』二八号、二〇一五・三)、「近世高野山の神道関係資料にみる愛染明王信仰について―遷宮に使用する八葉蓮華を中心に―」(仏教文学会二〇一五年度大会、口頭発表レジュメ)、「近世高野山における神祇信仰について―『神璽内侍所事』を中心に―」(日本宗教民俗学会第26回大会、口頭発表レジュメ)参照。

- (27) 萩原龍夫「山村にとどまる神祇講式と田遊び詞章」(『神々と村落―歴史学と民俗学の接点―』弘文堂、一九七八)。

- (28) 前掲註(7)宮家論文。

- (29) 早川孝太郎『花祭』下(岡書院、一九三〇)。

- (30) 奥三河の「浄土入り」をめぐることは、山本ひろ子「大神楽「浄土入り」―奥三河の霜月神楽をめぐる―」(『変成譜―中世神仏習合の世界』春秋社、一九九三)を参照。山本は、天正本『御神楽日記』(天正九年へ一五八一)の読解から、「浄土入り」儀礼と中世の神祇灌頂の関連を明らかにしており、花祭論のみならず、中世

神仏信仰の展開としても非常に興味深い議論である。山本の研究は、中世神道説と在地神楽の関係をより豊かなものに出来る可能性があり、近年、〈中世神楽〉の視点からこうした神楽・祭文の捉えなおしが進みつつある。

- (31) 〈中世神楽〉については、斎藤英喜「いざなぎ流」研究史の整理とその展望」(『宗教民俗研究』一四・一五合併号、二〇〇六)、「もうひとつの「花祭」へ」(『説話・伝承学』第二三号、二〇一五・三)、「折口信夫「山の霜月舞」再考―「花祭」研究の現在へ―」(『歴史学部論集』第六号、二〇一六・三)の議論を参照。

- (32) 武井正弘編『奥三河花祭り祭文集』(岩田書院、二〇一二)。

- (33) 蘭牟田神舞については、所崎平・牧山望編著『蘭牟田神舞』(私家版、一九七六)を参照。本稿の『神舞一庭之事』も『蘭牟田神舞』所収本に拠った。近年の蘭牟田神舞への学術的成果として、井上隆弘「南九州の神楽における荒神―蘭牟田神舞の三笠舞と袍衣荒神をめぐる―」(『民俗芸能研究』第五六号、二〇一四・三)がある。井上論文は、蘭牟田神舞の「三笠舞」における祭文の詞章が、中世の荒神信仰と深い関わりがあることを明らかにしており、蘭牟田神舞の聖教を〈中世神話〉として読む視界を開いた成果として意義がある。

- (34) この「奥山」「中山」「山口」の構成は、全国各地に残る山神祭文において確認することが出来る。この問答自体は、椎葉神楽や祓川神舞の「宿借り」儀礼との関連が指摘されており、椎葉や祓川などの宮崎の神楽や、鹿児島

島の神舞との関連がさらなる検討を進める必要を示す。

「宿借り」儀礼については、渡辺伸夫『椎葉神楽発掘』(岩田書院、二〇一二)を参照。

(34) 渡辺伸夫「鹿児島県入来神舞資料」(『演劇研究』第一四号、一九九一)。

(35) 本田親虎『入来町誌』下巻(鹿児島県薩摩郡入来町役場、一九七八)「一、神舞」(四四八―四六五頁)を参照。本田は、入来神舞との比較において、蘭牟田の神々について、「弥陀や薬師のような仏神であって、非常に仏教臭が強い。これは真言山伏の影響が強いためであろう。」(四四九頁)としている。また、「隣郷蘭牟田の神舞のように奏楽も僅かの差異で、どちらの曲を使っても演奏可能なものもある。しかしさきにも書いたとおり、入来の祭文を蘭牟田では聖教と呼び、入来の記紀の神名が蘭牟田では弥陀や薬師仏になるなど、それぞれ特色ある神

楽を創作している。」(四六四頁)とまとめている。また渡辺伸夫も前掲註(34)論文において、「入来神舞は隣郷の蘭牟田神舞(現在中絶)に比べて、神楽改革が施され、神道化が著しい。」(六四頁)としている。渡辺が紹介した入来の『神舞諸論儀次第』には、確かに吉田神道の『兼邦百首哥抄』に見える歌が収録されており、「宗源」など『唯一神道名法要集』などと共通する文言が窺える。入来は、吉田神道の影響を受けて「神道化」したようである。蘭牟田神舞と入来神舞の関係については今後の課題である。なお、入来の「門問之次第」は、蘭牟田のものである可能性も捨てきれないが、ここでは渡辺の紹介に従うこととする。『入来町誌』の記事については、神田竜浩氏(国立文楽劇場)の御教示による。

(36) 永松敦『狩猟民俗と修験道』第三章「島津氏と修験道」(白水社、一九九三)参照。